

Quelle anthropologie pour quelle société?

Société postpaysanne et ethnologie postnationale en Roumanie

What Anthropology for which Society?

Post-peasant Society and Post-national Ethnology in Romania

¿Qué antropología para qué sociedad?

Sociedad post-campesina y etnología post-nacional en Rumania

Vintila Mihăilescu

Volume 32, numéro 1-2, 2008

Mondes socialistes et [post]socialistes
Socialist and [Post]Socialist Worlds
Mundos socialistas y (post-)socialistas

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/018890ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/018890ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mihăilescu, V. (2008). Quelle anthropologie pour quelle société? Société postpaysanne et ethnologie postnationale en Roumanie. *Anthropologie et Sociétés*, 32(1-2), 217–239. <https://doi.org/10.7202/018890ar>

Résumé de l'article

Les disciplines « anthropologiques » en Roumanie (l'*ethnographie* et le *folklore*) appartiennent historiquement plutôt à la grande famille des « ethnologies nationales », voire des « sciences nationales » au service de la nation, ayant comme objet d'intérêt le *Paysan* plutôt que le *Primitif*. À part une brève période internationaliste, le communisme n'a pas mis en question cette approche, se contentant de l'utiliser à son profit. Elle n'a pas fait l'objet d'une analyse critique, même après la chute du communisme, se plaçant ainsi dans une « longue durée » qui reste un enjeu en soi.

Dans ce contexte, l'anthropologie arrive en Roumanie pratiquement avec la chute du communisme, apportant la bonne parole d'une connaissance occidentale noble, car non maculée par le nationalisme ou le communisme local et n'ayant pas non plus l'intention de se mêler à ces pratiques académiques plutôt indésirables. Se tenant au début à l'écart les uns des autres, les « folkloristes » et les « anthropologues » ont fini par se polariser socialement et par couper pratiquement toute communication. L'expertise de la « vraie société roumaine » se voit ainsi fragmentée elle aussi, instrumentalisée par des jeux de pouvoir changeants.

L'article se pose la question de l'avenir de la discipline (des disciplines?) et ses rapports avec la société dans ce contexte où l'ethnologie nationale semble avoir touché à sa fin, où l'intégration européenne a légiféré « la mort du Paysan » et où l'anthropologie qui vient de l'Occident a du mal à se positionner par rapport à cette double mort dont on n'a pas encore fait le deuil.

QUELLE ANTHROPOLOGIE POUR QUELLE SOCIÉTÉ?

Société postpaysanne et ethnologie postnationale en Roumanie

Vintila Mihăilescu



La Roumanie fait partie de la catégorie des « petites nations » dont la démarche empirique pour connaître leur culture s'apparente à une « ethnologie nationale » (voir Tamás 1968)¹, ou, d'une manière plus « étimologique », à ce que George Stocking appelle une « nation-building anthropology », différente de l'« empire-building anthropology » de l'Occident colonial (Stocking 1986). C'est aussi une manière de dire que l'anthropologie dans ce dernier sens (qui est, d'ailleurs, le sens commun de l'anthropologie « en général ») est en Roumanie – comme dans beaucoup d'autres « petites nations » de l'Europe – une pratique académique plutôt récente, qui doit se positionner par rapport à une ethnologie nationale de longue durée. Négliger cette différence et considérer cette « ethnologie nationale » comme étant, en fait, une forme « domestic » d'anthropologie (voir Geană 1999) revient à gommer les particularités d'enjeux et d'approches et les tensions spécifiques, passées et présentes, de cette communauté académique. C'est aussi se méprendre sur la société qui a produit ce type de discours et non pas un autre, justement, parce que l'enjeu était de construire une *nation* avec des *paysans* et non pas d'administrer une *colonie* de *primitifs*². La différence ne vient donc pas seulement du fait que l'anthropologie est une science de la culture vue de l'extérieur, tandis que

1. La formule générique d'« ethnologie nationale », proposée en 1955 à une conférence de folkloristes tenue à Arnhem, a l'avantage de regrouper sous le même terme des disciplines différentes selon les découpages institutionnels différents de différentes sociétés, mais qui partagent toutes un intérêt pour la connaissance de la « culture populaire » ou d'autres hypostases de la Volksgeist propre. Dans le cas de la Roumanie, il s'agit surtout des deux disciplines qui ont connu une institutionnalisation dès la fin du XIX^e siècle, l'ethnographie et le folklore. Par ailleurs, il serait trop restrictif, je crois, d'éliminer du champ de cette « ethnologie nationale » tout un ensemble de discours provenant des philosophes, géographes ou psychologues, qui ont partagé les mêmes thèmes et enjeux et qui ont également contribué à forger l'imaginaire national dans ce domaine.
2. Cette classification est utile mais, sans doute, limitée. On trouve, par exemple, un recours au Primitif profondément différent dans l'ethnographie soi-disant « impériale » de l'Union Soviétique des années trente (Bertrand 2002). À l'autre extrême, les autochtones de Transylvanie se voient classifiés en bons Paysans ou mauvais Primitifs selon les enjeux politiques d'une ethnologie hongroise plutôt « regional building » et en conflit avec le réveil national des Roumains de la région (Szabó 2006).

« l'ethnologie nationale » pratique cette connaissance de l'intérieur (Lévi-Strauss 1966). D'une certaine manière, objet et enjeu aussi sont sensiblement différents. Cette ethnologie nationale ne peut pas se comprendre sans la figure emblématique du *Paysan* tout comme la compréhension de l'anthropologie coloniale ne peut pas faire abstraction du personnage du *Primitif*. Dans l'*Atlas de la Roumanie* qu'elle a dirigé, Violette Rey conclut :

Avec 10 millions de ruraux et 3 millions d'actifs dans l'agriculture, la Roumanie a (encore) un caractère rural, paysan et villageois, en dépit du violent épisode socialiste, qui a désiré la fin des paysans par la collectivisation des terres et la systématisation des localités rurales. Peut-on penser alors, dans un pareil contexte de ruralité, à la modernité comme fondement des dynamiques sociales et économiques? Depuis le XIX^e siècle, cette question est au centre des préoccupations concernant l'avenir du pays. Deux citations célèbres ont fixé, d'une manière excessive peut-être, les termes du débat : celui de L. Blaga sur « la capacité du village roumain de boycotter l'histoire » (1936) et celui de C. Noica, qui affirmait qu'on « ne veut plus être les éternels villageois de l'histoire » (1943). En 2006, la ruralité agricole est le signe le plus distinctif de la Roumanie dans le cadre de l'Europe.

Rey *et al.* 2006 : 48

En Roumanie, *ethnologie nationale* et *Paysan* renvoient ainsi l'une à l'autre et on aurait du mal à comprendre l'une sans l'autre – depuis le temps inaugural de la construction de la nation jusqu'à celui assez récent du national-communisme.

Mais que se passe-t-il maintenant, quand l'ethnologie nationale semble avoir touché à sa fin, quand l'intégration européenne a légiféré « la mort du Paysan » et quand l'anthropologie qui nous vient de l'Occident a du mal à se positionner par rapport à cette double mort dont on n'a pas encore fait le deuil? Quelle anthropologie pour quelle société donc, dans cette Roumanie d'après la chute du communisme?

L'ethnologie nationale et le Paysan

Pour répondre à cette question, on doit remonter aux sources de la discipline et de son intérêt pour la paysannerie locale.

Mais la paysannerie n'est pas une catégorie sociale évidente et « paysan » n'est pas un concept qui va de soi. Le plus souvent, on définit la catégorie paysanne selon des critères économiques (par exemple, Firth 1951) ou même directement comme « économie paysanne », centrée sur le groupe domestique et la satisfaction de ses besoins immédiats. Ce qui distingue alors le paysan du « primitif » c'est que le premier produit « pour un marché englobant » et, en bonne partie, pour l'échange. Plus exactement – explique Eric Wolf (1966) – une partie de sa production est transférée vers un groupe dominant, qui l'utilise pour lui-même mais aussi pour une redistribution envers les populations des villes. Cela crée une dépendance des paysans envers d'autres catégories de leur société englobante. Il en résulte que c'est cette dépendance même qui est leur caractéristique dans

une bonne mesure (Foster 1965) et qu'on ne peut parler de paysans que dans des sociétés suffisamment développées (sinon « civilisées ») pour avoir besoin et jouir de pareilles relations de dépendance.

Selon d'autres auteurs (Redfield 1953 ; Dobrowolski 1958 ; Foster 1965), c'est plutôt la culture qui définit la paysannerie. Mais, si on accepte la complémentarité, voire la dépendance du paysan par rapport à des catégories dominantes et par rapport à la ville, cette culture propre ne peut être qu'une « demi-culture », dépendante elle aussi et dérivée de celle de ces catégories dominantes de telle ou telle société englobante (Kroeber 1948). Parler d'une « culture paysanne » en général semble donc être un peu excessif pour beaucoup de chercheurs, qui suspectent cette notion de reposer sur des jugements *a priori* et des stéréotypes essentialisants (Kaplan et Sadler 1966 ; Popkin 1979 ; Shanin 1990). Beaucoup sont d'accord que cette « culture paysanne » renvoie plutôt à ce qui distingue les paysans du *Nous* rationnel et diligent des « sociétés englobantes » de l'Occident (Ortiz 1971). On arrive ainsi à ce qui semble alimenter toutes ces conceptions du paysan : une polarité identitaire qui oppose partout, d'une manière ou d'une autre, les campagnes des paysans à la ville. « Nous percevons le concept de paysannerie comme signifiant une relation entre les catégories du rural et de l'urbain – c'est, typiquement, une construction urbaine, créditée par l'État, de l'*Autre* rural », déclarent Pamela Leonard et Deema Kaneff dans leur introduction au volume dédié aux constructions identitaires du rural et de l'urbain à travers le monde postsocialiste (2002 : 9).

Cet *autre rural* des campagnes voisines est essentiellement différent de l'*autre primitif* des colonies éloignées. En même temps, ils sont co-substantiels, car issus des mêmes préoccupations de la modernité. *Paysans* et *Primitifs* n'habitent donc pas les mêmes mondes, mais ils sont nés d'une mère commune!

Dans la filière évolutionniste des Lumières, théories et pratiques de la modernité ont eu à imposer « le progrès » à des catégories « conservatrices » de population, de près ou de loin. Elles ont été considérées comme étant la matière de l'histoire et non pas son agent, ce qui devait être soumis au progrès et non pas le moteur de cette évolution ; c'était, au début, les *Sauvages*, puis les *Primitifs* et enfin les *Paysans*, en appliquant à la population des campagnes proches le schéma du primitif. Étant perçus comme « antonymes du progrès » (Leonard et Kaneff 2002 : 7), les paysans n'étaient ainsi que le *Primitif interne*. Ce fut le cas souvent en France. Ainsi, même quand une certaine curiosité pour le monde paysan se manifeste vers la fin de l'Ancien Régime, les chercheurs vont regarder cette culture comme radicalement différente de la « civilisation » des gens lettrés (Burguière 2000). En Roumanie, ce fut surtout l'approche d'un groupe d'intellectuels éclairés du XIX^e siècle connus sous le nom de *Scoala ardeleana*. Le livre publié par Gheorghe Sincai en 1808 et qui en dit long par son titre même – « Enseignement sensé pour abolir les superstitions du peuple » (*Învățătură firească pentru surparea superstiției norodului*) – peut être considéré comme l'exemple paradigmatique de cette tendance. De gauche à droite, de Marx à la Banque Mondiale en passant par Lénine ou Mao ou par le consensus de Washington, tout le monde semble se

mettre ainsi d'accord pour considérer la paysannerie comme un « cul-de-sac du développement » (Leonard et Kaneff 2002 : 7) et donc une masse à *civiliser* – ou, le cas échéant, à éradiquer. En tout cas, dans les sillages de ces visions d'inspiration illuministe, la paysannerie est un obstacle à la modernisation de sorte que celle-ci doit s'en débarrasser d'une manière ou d'une autre.

Mais comment s'y prendre quand c'est justement cette catégorie de population qui représente l'écrasante majorité d'une société et c'est justement à sa force révolutionnaire qu'on doit faire appel pour jouer la carte du progrès et s'inscrire sur la voie de la modernité? Il n'y a qu'une seule solution, banale et pragmatique : changer d'avis en ce qui concerne la paysannerie et arriver à « jouir de son Paysan comme de soi-même », comme dirait Slavoj Žižek³ (1995).

Ce fut le cas de la Roumanie – et de beaucoup d'autres « petites nations ». Ayant à construire leur nation *avec* des masses de populations rurales et non pas *contre* celles-ci, les élites politiques ont vite compris qu'il faut aller du côté de l'alliance avec la paysannerie – sans pour autant renoncer à une certaine « pédagogie de la nation », à commencer avec ces mêmes paysans. Et encore, à l'aube de la construction nationale, les élites s'efforcent plutôt de gommer ou de réduire les différences entre boyards et paysans libres pour renforcer ainsi l'image d'une culture nationale unitaire, plus proche d'un peuple rural générique (Mu lea [1935] 1971). Cette solution se trouvait d'ailleurs « prête à porter » dans le réservoir des idéologies européennes modernes, ayant ses racines dans la réaction de Herder contre l'hégémonie des Lumières⁴ : le romantisme politique. Le Paysan roumain est ainsi plutôt le produit d'une telle vision romantique et « holistique ». Un romantisme stratégique et militant – et donc *nécessaire* – et non pas esthétiquement borné et passéiste comme on le croit encore souvent. Un romantisme qui représente la voie *sui generis* de modernisation, étant ainsi parsemé d'idées et pratiques illuministes d'éducation du peuple.

C'est dans ce contexte politique qu'on doit chercher les origines de l'« ethnologie nationale » roumaine. En tant que « science nationale », son enjeu était de constituer une sorte d'*illustration et défense du Peuple*, en cherchant des arguments pour sa *continuité*, son *unité* et sa *spécificité*. Avec ces tâches en vue, elle s'est donc mise à transformer les populations rurales, qui couvraient l'essentiel de l'espace national, en paysannerie, tout en l'imaginant comme sujet unitaire

3. Voir le chapitre intitulé « Enjoy Your ation as Yourself ».

4. « [F]ace à l'universalisme régnant, affirme Herder avec feu, en 1774, la diversité des cultures [...]. On peut dire qu'ici est posé par anticipation, en face des futurs droits de l'homme, le droit des cultures ou peuples [...]. Nous sommes ici devant une différence essentielle dans la manière de penser l'homme : en fin de compte, ou bien la valeur fondamentale est placée dans l'individu, et on parlera en ce sens de l'individualisme de Voltaire ou des Encyclopédistes, ou bien elle est placée dans la société ou la culture, dans l'être collectif, et je parlerai du holisme qui affleure ici dans Rousseau et dans Herder. [...] Herder transfère l'individualisme, qu'il vient de transcender de façon holiste au plan élémentaire, au plan d'entités collectives jusque-là méconnues ou subordonnées. [Pour Herder] les cultures sont des individus collectifs » (Dumont 1983).

et central de la nation⁵. C'est cette double construction, politique et discursive, d'une *paysannerie nationale* qui fut la tâche politique et cognitive centrale de l'ethnologie nationale, voire de l'ethnographie et de la folkloristique qui voient le jour dans la deuxième partie du XIX^e siècle. Le discours ethnologique fait ainsi du paysan l'héritier de croyances et pratiques très éloignées dans le temps et le porteur d'une culture orale aussi unitaire que possible à travers l'espace – ce qui explique aussi pourquoi les deux disciplines tutélaires furent l'histoire et la philologie. Ensemble, les coordonnées temporelles et spatiales engendrent une culture spécifique, qui distingue le peuple roumain de toute autre population du mélange ethnique des grands empires. Cette culture du *paysan* est aussi une *culture populaire*, c'est-à-dire représentative du peuple tout entier, qui devient ainsi, d'une manière déclarative identitaire, un *peuple-paysan*. Le *Paysan* n'est pas ainsi le représentant d'une catégorie sociale déterminée de la société présente. Il est plutôt le porte-drapeau de cette imagerie nationale, une réalité plutôt symbolique que sociale et, en tout cas, l'acteur d'une culture valorisée et à reproduire plutôt que le représentant d'une économie méprisée dont il faudrait se débarrasser au plus vite.

La recherche sociale roumaine dans son ensemble va privilégier en conséquence le village, de telle manière et à tel point que les monographies sociales de la fameuse école de Dimitrie Gusti, avec leurs centaines de collaborateurs, vont éviter d'une manière systématique (sauf exception) les villes. Pour Gusti lui-même, la sociologie était une « science de la nation, ancrée dans la connaissance du village » (Gusti 1941 : 41). Pour l'ethnologie nationale, cette centralité du village et du paysan reste l'exclusivité de son objet – divisé, dans la tradition allemande, entre *culture spirituelle* (l'étude du folklore) et *culture matérielle* (objet de l'ethnographie) ; dans les deux cas, c'est le paysan comme culture que l'on a en vue.

La tradition comme objet de l'ethnologie

Le lien subtil de tout cet édifice est l'idée même de tradition. « Il n'y a pas d'idée plus centrale dans les conceptions du folklore que celle de tradition » – s'exclame Bauman (1992 : 30). On peut même dire que l'objet de cette discipline sociale n'est pas le *fait social*, comme l'envisageait Durkheim, mais le *fait traditionnel*.

En quoi consiste la différence? Tout d'abord, on a en vue « l'invention de la tradition folklorique » et non pas la Tradition dans le sens politique plus large qui s'oppose à la Modernité ou qui oppose les Modernes aux Anciens. Cette tradition-là s'instaure par une « fracture » de la Tradition dans le sens large du terme et l'édification d'une partie de la société (le « sens restrictif du concept de peuple » en tant que société paysanne) et d'une partie de la culture (la culture populaire de celle-ci) comme fondement et spécificité de la nation tout entière (Duțu 1994). Ce n'est qu'en cette qualité que le Paysan est investi de « tradition », et c'est cette tradition-là qui nous intéresse ici.

5. Il s'agit plutôt d'un sujet collectif de l'indépendance que d'un sujet individuel de la liberté, comme ce fut le cas en France, par exemple (Mihăilescu 1991).

Le terme de tradition est utilisé conventionnellement dans un double sens, pour nommer le processus de transmission dans le temps d'un élément culturel isolable, aussi bien que les éléments mêmes qui sont transmis par ce processus. Approcher un élément folklorique en tant qu'élément ou objet traditionnel revient à le considérer comme ayant une continuité temporelle, ayant donc ses racines dans le passé et qui perdurent jusqu'à présent à la manière d'un objet naturel.

Bauman 1992 : 30-31

Le « fait traditionnel » s'inscrit ainsi dans le sillage méthodologique de l'idée de « survivance » (*cultural survival*) d'Edward Tylor, mais ce n'est pas pour nourrir une « méthode comparative » chère à l'évolutionnisme classique, mais pour forger une sorte d'archéologie *sui generis* propre à toute ethnologie nationale. Le fait traditionnel est ainsi conçu comme un *événement présent* d'une société traditionnelle en bonne et due forme et, en même temps, comme étant une *survivance du passé* de cette même société dont il prouve ainsi la continuité dans le temps. Tout fait traditionnel enregistré à présent par un folkloriste est censé témoigner d'une origine, d'une sorte d'*Urtext*, qui n'est que « l'expression objectivée de l'ancienneté et de la continuité nationale qu'il avait comme mission d'illustrer et de promouvoir » (Herzfeld 1996 : 236). Autrement dit, le fait traditionnel est défini par ce qu'il est à présent, par ce qu'il est censé avoir été à son origine et par le processus (c'est-à-dire la tradition) qui relie cette origine à ce présent⁶. Il est ainsi par lui-même la preuve méthodologique vivante de l'enjeu idéologique de la continuité nationale : le simple fait de considérer les comportements au village comme des faits traditionnels implique, par cette belle invention de la tradition, que ces villageois-là se comportent de cette manière traditionnelle depuis leur origine. C'est-à-dire, dès l'origine du peuple-paysan. Décidément, la tradition fait système!

Dans cette perspective, le *Paysan* est par définition un homme traditionnel – sinon l'Homme traditionnel par excellence. Il s'ensuit, par la définition même de la tradition, qu'il est aussi une figure de l'Origine, celle d'où et par laquelle commence la Tradition. On se rend compte ainsi qu'il est encore une fois proche du personnage central de l'anthropologie, le *Primitif*.

Figures de l'Origine, les deux personnages le sont de manières profondément différentes. Tout d'abord, le *Primitif* figure une origine « faible », dont on s'éloigne par l'évolution, tandis que le *Paysan* représente une origine plutôt « forte », qui perdure par la tradition. Par ailleurs, le *Primitif* marque l'origine d'un processus de l'humanité, qui se place donc au niveau de la terre tout entière, tandis que le *Paysan* est ancré dans son terroir et représente la société particulière qui y

6. Il y a une certaine ambiguïté dans l'usage qu'on fait de la doctrine des *cultural survivals* de Tylor. Le fait que les traditions sont utilisées en tant que « survivances » pour retracer leur ancienneté vivante ne veut pas dire que leurs performeurs appartiennent à ce stade ancien, voire primitif de l'histoire. Il ne s'agit pas de placer les paysans, en tant que sujets des traditions, vers l'origine de l'évolution humaine, près du « nègre de l'Afrique du Sud » dont parlait Tylor. Les « faits traditionnels » s'occupent de continuité, non pas d'évolution!

vit depuis toujours : le *Primitif* est ainsi un *Aborigène*, tandis que le *Paysan* est un *Autochtone*. Avec le *Primitif-aborigène*, c'est l'histoire universelle de l'humanité qui commence, tandis que cet *Autochtone* se trouve à l'origine des histoires particulières et « nationales ». La « trahison » de Kant par son jeune disciple Herder avait déjà préfiguré cette opposition⁷.

On tombe ainsi sur les deux grands systèmes de classification de l'Autre avec lesquels a opéré l'anthropologie : d'une part, une « idéologie primitiviste » (Paul-Lévy 1986), ordonnant les différences dans le *Temps* de l'évolution du Primitif au Civilisé, d'autre part, une « idéologie autochtoniste » (Mihăilescu 2003a), regroupant les spécificités locales par régions, aires et autres cercles culturels répartis dans l'*Espace*⁸. À retenir : le discours anthropologique de l'idéologie primitiviste est fait de *différences*, qui séparent à des degrés différents *Nous*, auteurs du discours, et l'*Autre*, le *Primitif*, tandis que le discours autochtoniste des ethnologies nationales s'intéresse aux *spécificités*, qui peuvent très bien être les nôtres aussi : le *Primitif*, c'est toujours l'*Autre*, l'*Autochtone*, le *Paysan*, peut-être *Nous* – ou au moins nous représenter d'une certaine manière.

C'est le cas du Paysan Roumain qui, avec l'aide de l'ethnologie, a été construit comme figure identitaire centrale et incontournable de la nation. C'est une identité à l'image du *Paysan*, de l'*Homme traditionnel* et de l'*Autochtone*, c'est-à-dire une identité « spécifique » à notre peuple, à notre peuple depuis toujours, à tout notre peuple et à notre peuple seulement. Une identité qui, certes, nous a valu une nation et une place dans l'histoire moderne. D'une manière plus ambiguë, c'est une identité à l'image de la tradition, qui a donc une origine très ancienne, qui s'est reproduite à travers une très longue durée et qu'on considère encore comme étant l'image fidèle de Soi, tout en la poussant de plus en plus hors-de-soi.

Le paysan piégé par son ethnologie

L'idée de tradition, présentant les faits de société en tant que faits traditionnels, répond donc d'une manière brillante aux exigences idéologiques d'une construction

7. Ce n'est pas par hasard que cette ethnologie nationale fut annexée en bonne partie, au début, par l'histoire dans sa quête passionnée des origines : « En s'associant "le folklore" et les "livres populaires", l'histoire a échafaudé dans l'imaginaire un fondement de l'État national » (Duțu, 1994 : 6). Mais c'est une histoire à part, qui nous rappelle la « nostalgie des frères Grimm pour les origines de l'histoire » et qui « signifie presque « "hors histoire" » (Bausinger 1993 : 41). Ce n'est pas surprenant alors que « l'œuvre qui a joué un rôle primordial dans le développement de la Volkskunde ne s'appelât pas Histoire mais Mythologie » (*ibid.* : 39). L'histoire de l'homme traditionnel à la manière ethnologique est elle aussi plutôt une Mythologie. De ce point de vue, le Paysan est ainsi plus proche du *Naturmensch*, du « noble sauvage » de toute une littérature antiévolutionniste – et du premier Malinowski aussi, qui avait commencé par décrire les Trobriandais « hors du temps ».
8. Une des illustrations les plus complètes de cette approche appartient, probablement, au philosophe roumain Lucian Blaga. Dans sa vision, toute culture est forgée par une « matrice stylistique », l'ensemble de ces matrices figurant une « topographie stylistique » des cultures du monde, similaire au tableau de Mendeleïev. Il serait possible ainsi de déduire les particularités d'une culture inconnue en partant des cultures voisines et mieux connues, tout comme dans le cas des éléments chimiques (Blaga 1943).

nationale qui, dans un certain contexte historique et socio-politique, doit jouer la carte de la continuité. Toutefois, cette belle solution apporte avec elle un autre problème, qui va semer les germes d'une tension fondatrice et fondamentale de cette même construction nationale : comment produire une nation (moderne) avec un peuple de paysans (traditionnels)? Les réponses vont se polariser entre un refus acharné et plutôt explosif de la « paysannerie » et une « sagesse » bien plus partagée plaidant pour un « développement organique » de la « bonne graine » originaire et originale du peuple roumain. On en discute encore.

L'ethnologie s'arrête au bord de cette problématique : elle est bien fière de n'avoir que la tradition en partage et de ne s'occuper que de celle-ci. Un héritage légitime, complet et, surtout, exclusif. De cette manière, elle enferme la société paysanne qu'elle étudie dans la prison dorée des faits traditionnels et forge un imaginaire identitaire piégé à la longue par les contradictions intrinsèques de cette idée même de tradition.

Tout d'abord, issue des débats autour de la modernité, l'ethnologie a perdu le pas sur les processus de modernisation au fur et à mesure qu'elle s'enfonçait dans ses études atemporelles de la tradition. Elle est ainsi toujours mal à l'aise quand il s'agit d'approcher les dynamiques et changements sociaux. D'ailleurs, à la tradition elle continue à opposer « innovation » et non pas changement. Sans « traditions », l'ethnologie ne sait plus que faire et les Roumains ne savent plus qui ils sont.

Par ailleurs, du fait de sa définition exclusiviste de la paysannerie en tant que culture, l'ethnologie a du mal à approcher cette paysannerie en tant que société. D'ailleurs, elle ne se perçoit pas forcément comme science sociale. Idéologue, en quelque sorte, des folkloristes et ethnographes Roumains d'aujourd'hui, Rodica Zane le dit explicitement : l'« ethnologie » qui se doit de réunir à présent ces deux disciplines classiques doit être répartie dans la catégorie des « études culturelles » ; essayer d'en faire une « science sociale » c'est lui en vouloir d'une manière plutôt méchante (Zane 2006).

L'ethnologie nationale partage ainsi avec la pensée sociale roumaine en général son penchant pour le *rationalisme*⁹, c'est-à-dire la conviction profonde que *c'est le mental qui est le réel*, pour ainsi dire, que ce qui définit et fait agir les paysans c'est la culture traditionnelle qu'ils partagent. Ce n'est donc pas par hasard que l'on possède des archives de « culture populaire » d'une extraordinaire richesse, que l'on a gardé d'une manière presque religieuse « ce que disent les gens », pouvant ainsi réanimer une oralité définitoire (voir Hedesan 2001), tandis que les recherches sur les relations de parenté, par exemple, sont presque inexistantes.

9. Edmund Leach (1976) fait la distinction méthodologique entre rationalisme (préférence pour les systèmes de pensée et ce que disent les gens – comme le structuralisme français ou le culturalisme américain, par exemple) et l'empirisme (préférence pour les systèmes d'actions et ce que font les gens – comme, par exemple, l'interactionnisme de F. Barth ou certaines approches fonctionnalistes). Les deux choix méthodologiques sont censés traverser et se disputer toute l'histoire de l'anthropologie.

Non seulement elle a des difficultés à s'occuper du social en général, mais l'ethnologie nationale est aussi très mal à l'aise de couvrir l'ensemble du social. Hors du village, elle est entièrement dépaycée. Et elle l'est de plus en plus au village même, du fait de la « corruption » du paysan, qui se déplace de plus en plus vers des catégories de métissage agro-industriel et rural-urbain. L'ethnologie roumaine a été ainsi incapable de suivre les transformations du monde paysan au fil des changements des rapports ville-village et travail industriel - travail agricole et s'adonne encore à traquer « les derniers paysans » pourtant elle croit pouvoir les trouver. Quand, après 1990, quelques ethnologues sont arrivés en ville, ce fut pour faire plutôt une « ethnologie en ville » qu'une « ethnologie de la ville ». Par ailleurs, l'« ethnologie urbaine » reste encore, pour beaucoup de professionnels, une contradiction dans les termes.

Mais le plus grand piège de cette ethnologie nationale reste l'amour réciproque qu'elle a entretenu avec son objet d'étude, le paysan. À l'opposé de l'anthropologie occidentale, qui a toujours tenu à distance son *Primitif*, l'ethnologie nationale a toujours aimé son *Paysan*, elle a été fière de lui, s'est même identifiée à lui – et, chose essentielle, a été aimée en retour par celui-ci ! En tout cas, il n'y a pas eu la moindre ombre de culpabilité dans la démarche de l'ethnologie nationale envers ses sujets ou de reproche de la part de ceux-ci. Pourquoi alors se remettre en question, comme l'a fait l'anthropologie pendant toute sa crise postcoloniale, peu fière du traitement qu'elle a réservé, dès sa naissance, aux primitifs ? Maria Todorova le constate : rien de semblable dans les ethnologies des pays balkaniques (1997). À la « mort du primitif », répétée à maintes reprises et consommée depuis quelque temps déjà (Lombard 1994), correspond une « mort du paysan » qui vient juste d'être annoncée (Mihăilescu 2006). Pas de culpabilité, pas de réflexivité de critique ! À son héritage problématique s'ajoute ainsi le manque de motivation pour tout débat de société à ce sujet.

La société postpaysanne et la crise de l'ethnologie nationale

Ce n'est pas le communisme qui a poussé l'ethnologie nationale à vraiment changer de visage. L'internationalisme prolétaire des années cinquante vouait les paysans à la disparition selon les prédictions de Marx et les stratégies de Staline : le *Peuple* devait être un peuple d'ouvriers. Pendant ces temps, l'ethnologie a dû s'adapter à son tour pour devenir une *illustration et défense du peuple prolétaire*. Mais s'adapter, l'Union Soviétique elle-même n'a pas pu mener à son terme cette vision idéologique. Les autres pays socialistes, de Tito à Mao, se sont éloignés du droit chemin marxiste-léniniste et ont forgé leurs propres théories et pratiques de l'Homme nouveau, en accordant de nouveau une place aux paysans. Par ailleurs, quoique soumis à la coopérativisation, à l'industrialisation et à l'urbanisation forcées, les paysans se sont regroupés en quelque sorte et ont inventé, en réaction, des stratégies inédites de vie paysanne. Les maisnies¹⁰ rurales, souvent « diffuses » dans l'espace (Mihăilescu et Nicolau 1995; Mihăilescu 2000), constituaient des réseaux qui reliaient les relations de l'individu avec l'État (Kideckel 1993) et qui

10. « Maisnie » est un terme français ancien que Paul Stahl a proposé à plusieurs reprises comme étant le meilleur équivalent du terme roumain de « *gospodaria* ».

ne faisait que convertir, quelquefois, les ressources de l'industrie à leur intérêt à travers ce que Gerald Creed (1995) a appelé « l'appropriation de l'industrie » (*domestication of industry*). Le résultat de tous ces processus fut une catégorie hybride, appelée quelquefois ouvrier-paysan (Szelenyi 1988), étape intermédiaire du futur peuple communiste sans classes. Bref, même si le communisme a fait la vie dure aux paysans, il a provoqué et entretenu aussi – plutôt à contrecœur – leur survie. Dans le cas de la Roumanie, le communisme est tombé ainsi sur la plus large population rurale et agricole d'Europe, encore en bonne forme et objet d'un discours traditionaliste des plus poussés à l'époque. Répétons le constat de la géographe française Violette Rey : « En 2006, la ruralité agricole est le signe le plus distinctif de la Roumanie dans le cadre de l'Europe » (2006 : 48).

Au niveau idéologique, le national-communisme de Ceausescu a redonné l'idée nationale ses pleins droits d'existence et a apporté de l'eau au même vieux moulin des traditions populaires, quitte à les remettre au goût du jour selon les intérêts du Parti. Par ailleurs, comme Ceausescu jouait aussi la carte de « l'antisoviétisme », la mise en scène de « notre culture populaire » dans le Festival National « Cîntarea României »¹¹ (*Le chant de la Roumanie*) jouait à son tour le rôle d'une contre-culture, plus précisément d'une réaction contre la culture dominante du Grand Frère¹². Dans ce contexte, l'ethnologie n'a fait que revoir sa boîte à outils pour l'adapter aux exigences de cette nouvelle version du Peuple (encore) paysan, faute d'être (déjà) communiste.

Ce n'est qu'avec l'adhésion au monde du marché qu'on peut maintenant non seulement se dispenser des paysans, mais qu'on doit, une fois membre de l'Europe, euthanasier économiquement d'une manière légale cette société paysanne. Avec un manque de courage certain, la classe politique roumaine a refusé d'apporter à son électorat cette mauvaise nouvelle et d'envisager des stratégies préventives avant l'intégration européenne, au risque d'une incontournable réaction nationaliste-populiste postadhésion. On a laissé la société paysanne découvrir d'elle même sa mort et en faire son deuil comme bon lui semblait.

Comment définir alors la société roumaine actuelle? Tout d'abord, on décrit la Roumanie comme faisant partie des pays « postsocialistes », alors qu'elle se perçoit plutôt comme postcommuniste. La différence n'est pas anodine, mais la Roumanie partage de toute manière cette sortie du régime communiste avec les autres pays ex-communistes/socialistes. On l'a définie aussi, d'une manière normative, comme un « pays en transition » ; maintenant, après l'acceptation officielle de la Roumanie au nombre des pays européens, on parle déjà de postadhésion. Elle partage aussi le statut culturel de postmodernité, qu'elle s'enorgueillit d'avoir frôlé déjà avant la chute du communisme. Par ailleurs, économiquement, elle a été et est encore un

11. Manifestation annuelle gigantesque qui commençait dans les entreprises pour finir avec une grande compétition nationale et qui concernait toutes les catégories d'« artistes populaires », encadrés par des dizaines de milliers d'activistes culturels à travers tout le pays.

12. Ce fut le statut paradoxal du « folklorisme » dans d'autres petits pays communistes aussi : « Le monde folklorique apparaissait là comme une contre-culture paradoxalement imposée et subventionnée d'en haut », explique Ivaylo Dichev concernant le cas de la Bulgarie (2001 : 333).

pays « en voie de développement ». Mais, au-delà de tous ces héritages et à travers tous ces rêves d'avenir, la société roumaine est marquée à présent, je crois, surtout par son statut de *société postpaysanne*. On dirait donc que ce qui fait la spécificité de la société roumaine actuelle est plutôt cette mort tardive et toujours repoussée du *Paysan*, enveloppée comme elle est de silence, et dont on ne sait pas comment faire le deuil pour mieux en hériter.

Dans le contexte politique et économique présent, le *Paysan* change dramatiquement de statut : économique, social, symbolique. Tout d'abord, dans le sillage d'un processus qui avait commencé du temps du communisme, le paysan n'est plus un « paysan ». On l'a appelé « ouvrier-paysan » pour suggérer cette première forme de métissage entre ville et village, industrie et économie domestique, résultant de l'urbanisation et de l'industrialisation forcées du communisme. La chute du régime a ajouté surtout la migration internationale et une surprenante mobilité sur le marché mondial du travail. Elles n'ont pas produit pour autant un « cosmopolite », dans le sens de Hannerz (1990), le « paysan-migrant » n'étant pas un « local » non plus. C'est plutôt un produit et un producteur typique d'« hybridité » (Tomlinson 1999), difficile à placer dans les catégories de l'imaginaire social courant, mais aussi de la sociologie même. C'est « un type social prototypique du stage postdéveloppemental », conclut Michael Kearney (1996 : 112). Faute de se transformer vite en agriculteur (Mandras 1995), comme l'exigent les théories économiques du développement, le Paysan tourne ainsi au... « non-paysan ». Autrement dit, ce produit d'origine paysanne contrôlée n'est plus à proprement parler un paysan et refuse de se laisser dissoudre dans d'autres catégories sociales voisines ou concurrentes. Il refuse aussi cette disparition à laquelle le voulaient certaines théories. Il se refuse donc à nos classifications traditionnellement dichotomiques qui ont eu (et ont encore) l'habitude d'opposer « paysan et prolétaire, urbain et rural, centre et périphérie, présent et passé, moderne et traditionnel, production et consommation, actif et passif, ouvert et fermé » (Kearney 1996 : 110) pour mieux le cerner. Comment décrire alors cette population qu'on croyait connaître aussi bien?

Par ailleurs, se retrouvant tout d'un coup sur un marché international et du fait de la compétition pour l'intégration européenne, la Roumanie s'est vu donner le statut de « société en voie de développement ». Du même coup, le Paysan (re) devient – dans cette perspective – le (néo-) *Primitif* interne de cette société¹³ : auparavant catégorie identitaire valorisée culturellement, la paysannerie se voit

13. Le statut de personnage central du sous-développement accordé au paysan a été renforcé du temps de la Guerre froide (Kearney 1996). En reprenant une distinction de Dinko Tomasic dans les années trente, on l'a instrumentalisé dans les guerres yougoslaves pour opposer le Serbe primitif au Croate civilisé (Bougarel 1999). Par ailleurs, la transition des sociétés postsocialistes a produit ses propres catégories d'Autres à l'intérieur de ces sociétés mêmes, victimes de ce que Michal Buchowski appelle, en forçant un peu le terme, « orientalisme domestique » (2006 : 467). Ce n'est pas donc une surprise si on arrive à considérer l'Autre sous-développé comme étant le personnage même de l'anthropologie postmoderne (Sabelli 1993).

attribuer le statut d'obstacle économique. Changement et retour dans le temps pour le moins inattendu et difficile à gérer par le discours ethnologique classique!

Enfin, ce paysan mort ou transfiguré est aussi ressuscité : il devient un « néo-paysan », producteur légitime sur le marché des traditions. Raison de rassurer l'ethnologue classique, mais aussi de semer la confusion totale dans sa tête : un muséographe roumain fameux faisait une fois dans un colloque l'éloge d'une « maison traditionnelle authentique pour touristes ». Qui est alors ce *néo-paysan* qui ne ressemble pas au bon vieux paysan d'antan¹⁴?

Parler d'une « société postpaysanne » ne se réfère donc pas à un état déterminé, mais indique les prémisses incontournables d'une transformation sociale multiple et problématique : que va-t-il se passer et que faire de cet héritage paysan démographiquement et symboliquement lourd? Comment s'y prendre avec cette dissolution de la paysannerie qui entraîne avec elle une disparition du *Peuple* dans le sens des sciences nationales qui s'en sont occupées – mais aussi dans le sens envisagé par l'idéologie communiste de l'homme nouveau? Contrairement aux vœux évolutionnistes, il semble qu'il n'y a pas une seule voie de sortie et une transformation univoque non plus. Par contre, il semble certain que les différents processus de transformation sociale et symbolique de cette impressionnante catégorie sociale vont marquer pour quelque temps la société roumaine, même si on a du mal à présent de savoir dans quel sens.

Bien que différente à plus d'un égard, cette « mort du Paysan » est pour l'ethnologie nationale roumaine ce que la « mort du Primitif » fut pour l'anthropologie occidentale : elle pose devant la discipline une « crise de la représentation » assez semblable. De toute évidence et de toute urgence, l'ethnologie roumaine doit reconsidérer son discours national centré sur le Paysan pour essayer de récupérer l'état actuel de la société et apprendre à le décrire. Et pourtant, elle reste sourde et muette à ce propos.

Après 1990, la communauté des ethnographes et folkloristes – comme toutes les communautés du domaine humaniste d'ailleurs – est entrée dans une période de redéfinition et recomposition. Dans son cas, il s'agissait aussi de faire le partage entre ceux qui avaient « falsifié » le folklore pendant le communisme et les champions du « vrai » folklore, qu'il s'agissait de restaurer ; la plupart se sont retrouvés dans cette dernière catégorie. Avec une pareille « restauration » en vue (Mihăilescu 2003b), un petit nombre a migré avec armes et bagages vers la nouvelle venue, l'anthropologie ; d'autres ont fait semblant d'y adhérer ; la majorité, plutôt dépaysée, a fait profil bas en cherchant à redéfinir son objet et son statut ; la « masse » des activistes culturels du Festival National « Cîntarea României », plus ou moins recyclée, a continué à exercer une pression idéologique et psychologique importante. Dix ans après, à l'aube du troisième millénaire et réunis dans une société académique de « recherches ethnologiques », les ethnographes et folkloristes ont fait une entrée en force sur la scène académique et politique.

14. Une autre transfiguration du paysan, produite par les mouvements écologiques et qui transforme les gens du terroir en « peuples indigènes », sages détenteurs d'une relation harmonique à la nature, n'est pas encore instrumentée en Roumanie.

Avec, quelquefois, des accents pathétiques : « le troisième millénaire va être folklorique », déclarait une importante personnalité du domaine en paraphrasant Malraux. D'autres, plus tempérés, pensent à une réforme interne du domaine mais sans trouver pour l'instant la solution. On reste ainsi figé dans l'imaginaire de l'ethnologie nationale, du peuple-paysan et de ses traditions identitaires.

La première réaction est ainsi un refus de « la mort du Paysan » : tout simplement, le Paysan ne peut pas disparaître! D'une manière contradictoire et étrange, cette conviction va de pair avec la constatation que le « vrai » paysan n'existe plus! Par ailleurs, tant que et dans la mesure où on est persuadé que « le mental est le réel », on peut attendre encore avant d'attaquer ces questions de front, car « la mentalité paysanne » va rester présente encore longtemps dans la société roumaine : il n'y a donc pas encore de changement essentiel et donc de nécessité à vraiment changer de discours. Pour le reste, on est dans la confusion sereine : la nation n'est plus ce qu'elle était au XIX^e siècle, c'est vrai, mais nous devons sauvegarder les valeurs de celle-ci, car sans elles on ne sait plus qui on est ; la société perd ses paysans à toute allure, c'est vrai, mais nous, nous devrions conserver leur mode de vie et surtout leurs belles traditions, car sans elles nous ne savons plus, nous, comment nous définir. Par conséquent, la plupart des experts ethno-folkloristes se sont engagés dans le marketing des traditions, pratiqué surtout par les villageois eux-mêmes, tout en clamant les uns et les autres à haute voix leur fidélité à l'authenticité paysanne. Il y a ainsi une contradiction entre discours et pratiques et quelquefois même entre discours et théorie. La confession suivante de Serban Văetiși, après un cours sur la construction nationale de l'ethnologie en Roumanie, en dit long à ce sujet :

La semaine passée, j'ai corrigé les travaux de mes étudiants en première année (il s'agissait d'expliquer et d'illustrer la manière dont l'ethnologie et le folklore se sont construits en tant que sciences de la nation dans le contexte des cultures est-européennes et de proposer un commentaire sur leur statut à présent). Seulement 20 % ont mentionné le contexte de la formation des états-nations au XIX^e siècle et la production scientifique appelée à légitimer ce processus et seulement 10 % ont mentionné que le discours nationaliste attire aussi une critique de celui-ci. [...] Leurs réponses étaient du genre : [...] « L'ethnologie et le folklore sont les sciences fondamentales de la nation, elles ne représentent pas seulement la mentalité des gens d'une certaine période, mais l'identité et l'esprit du peuple dans son ensemble ».

Văetiși 2004 : 352-353

On a beau déconstruire la « grande narration » de la nation et même partager un nouveau discours, l'imaginaire national reste bien le même.

Et pour cause, car remettre en question le rapport entre ethnologie et nationalisme risque de remettre en question les ethnologues eux-mêmes et leurs responsabilités dans les dérives nationalistes de la discipline. Or, on n'est pas encore prêt pour un pareil examen. Les quelques références à l'histoire récente de la discipline ne mettent pas en cause la nature nationale ou nationaliste

de l'ethnologie, mais seulement son dérapage national-communiste – qui n'a concerné, bien sûr, que quelques personnes¹⁵. Clamer le retour à l'ethnologie d'avant la guerre c'est ainsi se proclamer un « bon ethnologue », connaisseur à perpétuité du « vrai paysan », d'antan et depuis toujours, sujet anhistorique de la tradition telle qu'elle a toujours fait l'objet de cette science. On reste ainsi – et on veut rester – dans un *régime d'historicité* (Hartog et Lenclud 1993) anhistorique : se cantonner dans la tradition implique rester en dehors de l'histoire, donc de toute responsabilité aussi, morale ou épistémologique.

Après avoir forgé l'imaginaire national des Roumains, le discours autochtoniste de l'ethnologie nationale empêche maintenant ces mêmes Roumains d'approcher, de décrire et de comprendre ce qui leur arrive à présent. Par ailleurs, tout en étant de plus en plus conscient des limites et faiblesses de ce discours, on a peur d'y renoncer, car sans lui on ne sait plus qui on est. Et gare à celui qui va jeter le premier la pierre!

*Winds of change*¹⁶

Et l'anthropologie dans toute cette histoire?

Tout d'abord, n'ayant pas de tradition réelle dans cette discipline¹⁷, il s'agit d'une anthropologie sans anthropologues, avec une formation professionnelle très faible mais connaissant une assez grande expansion institutionnelle, à tel point qu'on peut parler d'une institutionnalisation sans professionnalisation (Geană 1997). L'anthropologie semble être vraiment à la mode!

Comment s'explique alors cet essor d'une discipline sans tradition?

De manières différentes et à des degrés différents, l'anthropologie a été dans tous les pays postsocialistes la promesse d'un nouveau monde, voire d'une autre approche du monde, sinon d'une ouverture au monde. Même dans le pays de Malinowski, « la fin du communisme a ouvert beaucoup de groupes de la société polonaise aux Autres », tout comme à la diversité interne des Polonais eux-mêmes – ce qui expliquait, selon Janusz Mucha, la montée des étudiants en anthropologie-ethnologie juste après la chute du régime communiste (Mucha 2003 : 92). « Aujourd'hui, l'anthropologie sociale et culturelle est en Hongrie la discipline nouvelle, démocratique » – remarquait László Kürti à son tour (Kürti 2003 : 126).

15. On est, de ce point de vue, assez proche de la première vague de critiques ouest-allemandes de la *Volkskunde*, qui s'appuie sur une distinction nette entre *Volkskunde* scientifique et *Volkskunde* politique, la seule à avoir été compromise par le nazisme (voir Garros 2006). L'ethnologie roumaine attend ainsi encore son Bausinger.

16. Allusion à la fameuse chanson de Scorpions, dédiée à la chute du mur de Berlin.

17. L'anthropologie physique a fait son entrée institutionnelle dans les années trente, grâce au docteur Francis Reiner qui fonde un centre de recherches auprès de la Faculté de médecine de Bucarest. Après « l'ouverture » qui a suivi 1968, Vasile Caramelea introduit des notions d'anthropologie culturelle à la Faculté de philosophie de l'Université de Bucarest et réussit à organiser un département minuscule d'anthropologie sociale et culturelle au centre fondé par Reiner. Ce n'est qu'à présent que les premiers « vrais » anthropologues, ayant une formation professionnelle complète (ou complétée) dans des universités occidentales, commencent à rentrer au pays. Hélas, ils sont très peu nombreux.

Avant de (re)devenir un métier, l'anthropologie fut donc une attitude, même dans des sociétés ayant une certaine tradition dans le domaine. Ce fut d'autant plus le cas en Roumanie. L'anthropologie allait ainsi de pair avec la démocratie contre le totalitarisme, avec la modernité occidentale contre le traditionalisme local et avec l'ouverture vers les Autres contre l'obsession du Soi : il y avait un certain *wind of change*.

Portée en bonne partie par cette attitude, l'anthropologie s'est élaborée en Roumanie surtout à contre-pied de l'ethnologie nationale : elle s'ouvre à la ville là où l'ancienne ethnologie ne voyait que le village, elle découvre le multiculturalisme et la diversité culturelle au-delà de l'unité et de la spécificité nationales dont s'occupe cette même ethnologie et s'intéresse aussi à la vie quotidienne au lieu du rituel seulement. Et ainsi de suite... C'est dire qu'elle suppose et exprime une rupture de nature, celle qui oppose la (nouvelle) anthropologie à l'(ancienne) ethnologie.

Il est certain que, non seulement en Hongrie, mais dans la plupart des pays européens postsocialistes, je crois, l'anthropologie [...] ne pourra pas se développer dans l'avenir sans des références sérieuses à sa contrepartie occidentale (c'est-à-dire ouest-européenne est nord-américaine).

Kürti 2003 : 126

Pour se bâtir contre la seule tradition professionnelle existante au pays, l'anthropologie roumaine a dû puiser d'autant plus ses sources ailleurs, dans l'anthropologie occidentale. Si logique qu'elle semble, cette relation n'est pas non plus sans poser des problèmes.

Tout d'abord, l'accès à l'anthropologie occidentale, se trouvant souvent dans le sillage de cette attitude un peu juvénile, est tout aussi dépourvu d'esprit critique que la perpétuation de l'ethnologie nationale, de sorte que la collaboration avec l'Occident tourne au *Cargo cult* :

Le cas de l'anthropologie sociale est peut-être le plus frappant. [...] De fait, comme elle n'existait pas en tant que telle dans les pays communistes et donc en Europe de l'Est, certains anthropologues agissent comme s'ils en avaient conclu que la chute de l'Ancien régime [en français dans le texte] leur avait apporté une science toute neuve, d'origine contrôlée et en l'occurrence anglo-saxonne : une science qui allait enfin leur permettre de jeter par-dessus bord leurs anciennes pratiques ethnographiques et ethnologiques devenues obsolètes. Face à l'ethnologie traditionnelle d'Europe de l'Est, l'anthropologie occidentale représente donc une promesse fascinante d'expérience cosmopolite, de théories audacieuses, d'exotisme et d'avenir radieux. Autant de raisons, semble-t-il, de vérifier si le cargo est vraiment en état de naviguer.

Baskar 1998 : 118-119

De toute évidence, cette situation décrite avec humour par Bojan Baskar s'inscrit dans un rapport asymétrique de pouvoir plus large, accepté sinon recherché surtout au début de l'après-communisme, mais de plus en plus incriminé depuis

(voir Baskar 1999 ; Kürti 2000 ; Buchowski 2004). Son effet générique est que « la région souffre de “Western bias” et de marginalisation théorique » (Kürti 2000 : 419). Le fait que cette situation s’explique en bonne partie par la faible production locale, comme l’explique Chris Hann dans sa réponse à Buchowski (Hann 2005), ne change rien à la situation de fait. Et il ne s’agit pas pour autant de considérer que « les anthropologues qui sont en désaccord avec les affirmations des natifs sont automatiquement erronés ou “biased” », comme le suggère avec malice Alexandar Bošković (2005 : 13). Tout simplement il s’agit d’être tout aussi critique envers la nouvelle anthropologie (de provenance occidentale), comme on devrait l’être avec l’ancienne ethnologie nationale. En fin de compte, il s’agit de ne pas faire jouer le pouvoir des autres contre le pouvoir des nôtres (ou vice versa) en creusant de plus en plus le fossé entre les deux approches, risquant chaque fois de jeter le bébé avec l’eau du bain.

Le problème n’est pas nouveau. Dans un article célèbre de 1968, Tamás Hofer avait soutenu déjà la complémentarité de celle anthropologie-là et de cette ethnographie-ci – et il ne fut pas le seul à le faire. Récemment, Chris Hann a plaidé pour une organisation œcuménique de l’ancienne ethnologie nationale (*etnologia, národopis, folklor* et compagnie) et de l’émergente anthropologie sociale, pour le bénéfice réciproque des deux (Hann à paraître). C’est son programme à l’Institut Max Planck de Halle – nous dit-il. Je le crois bien, mais comment s’y prendre d’une manière concrète « sur le terrain », à Bucarest par exemple, où « anthropologues » et « folkloristes » ne se parlent pas – et en tout cas ne parlent pas la même langue?

Quelle anthropologie pour quelle société?

Et pourtant, il semble bien que c’est la seule solution. Mais il ne suffit pas de mettre ensemble « folkloristes » et « anthropologues » dans la même institution pour obtenir l’*élixir* du gai savoir.

Tout en prêchant la restauration du « vrai folklore », c’est à sa propre restauration qu’a travaillé après 1990, fière de sa *continuité*, l’ethnologie nationale. De plus, amenée par les vagues du changement postcommuniste, l’anthropologie a prêché pour sa propre chapelle, fière, quant à elle, de sa *rupture* avec la tradition locale (la seule continuité qu’elle envisage concerne l’héritage communiste, perçu lui aussi plutôt comme une totale rupture avec l’avant communisme de l’entre-deux guerres). Mais ni l’une ni l’autre n’a mis en question ses sources et ses approches, n’a soumis à un exercice critique leur rapport avec la réalité censée être étudiée et n’a essayé de comprendre de manière systématique le discours de l’autre. Que l’une parle de « vrai paysan » et l’autre du fait qu’en vérité le paysan n’est qu’un « (néo-)primitif » ou seulement une pièce d’un puzzle « multiculturel », les deux se trouvent dans une *crise de la représentation*, plutôt incapables de se poser les questions pertinentes et de décrire d’une manière compréhensive cette société qui n’est plus ni paysanne, ni simplement en cours de développement, sans pour autant savoir ce qu’elle est en train de devenir. Enfermées dans leurs jargons, d’ailleurs ou d’antan, anthropologie et ethnologie nationale manquent de mots justes pour appréhender les récents changements de société. Les deux disciplines risquent

ainsi de s'enfermer dans une *connaissance socialement superflue*, laissant à la seule sociologie le soin d'apporter des informations utiles à la société. L'enjeu semble alors se limiter à un choix politique simpliste et brutal : ou bien on est, avec l'ethnologie, du côté du primordialisme (donc de l'ancien nationalisme) ou bien on se place, avec l'anthropologie, du côté du constructivisme (c'est-à-dire d'un libéralisme postmoderne).

Et si la question n'était pas là, et si *la vie était ailleurs*?

Ce que semblent partager ces deux sœurs ennemies c'est une forme *sui generis* restrictive de rapport au temps : d'une part il s'agit d'un *passé continu*, d'autre part d'un présent (presque) sans passé, un *présent continu*, le seul « présent postsocialiste » (Hann à paraître). Fièremment figée dans ce passé continu, l'ethnologie nationale est ainsi dépaycée par les changements subis à présent par son pays. Fièremment ouverte au monde, sinon mondialiste, l'anthropologie à l'air d'être dépaycée à son tour par des continuités, des héritages, des mémoires et autres longues durées auxquelles elle se trouve étrangement confrontée au niveau local, celui de la Roumanie en l'occurrence. Tirillée entre ces deux discours qui se partagent le Temps et l'Espace, la société roumaine risque ainsi de perdre sa boussole et de devenir incompréhensible à elle-même. Entre le pays du *Paysan* qui se meurt mais ne se rend pas et celui du *néo-Primitif* qui progresse à toute allure mais reste toujours en voie de développement, ce n'est alors pas étonnant que l'on parle couramment dans la presse des « deux Roumanies » : ne pouvant couvrir dans un même discours cohérent les différentes temporalités de la Roumanie, on les imagine dans une pluralité d'espaces...

Dès lors, comment mettre ensemble cette ethnologie du *Temps de la Nation* et cette anthropologie de l'*Espace du Monde*, comment placer la société roumaine dans une *temporalité compréhensive* qui puisse rendre compte de ses changements et continuités?

Pour envisager leur mariage heureux, les deux disciplines doivent commencer par se soumettre à un examen de maturité en s'interrogeant d'une manière critique sur leurs fondements passés et leurs enjeux actuels. Elles doivent comprendre leur dramaturgie spécifique (qu'il s'agisse d'une mise en scène de la compagnie du *Paysan* ou de celle du *Primitif*), leur mode de fonctionnement et la manière dont elles ont vraiment produit de la réalité. L'ethnologie nationale doit comprendre et faire comprendre la manière dont elle a vraiment forgé l'imagination nationale des Roumains et continue à contrôler leur temporalité identitaire justement parce qu'elle a vraiment été et reste encore une « nation building anthropology ». À son tour, l'anthropologie occidentale doit se mettre elle aussi en question et se demander d'une manière tout aussi critique comment s'y prendre dans cet univers ni colonial, ni postcolonial où elle commence à s'investir et où son approche cosmopolite et comparative se voit sans cesse mise en échec par des pratiques locales fortement ancrées dans un passé de référence. Le simple transfert de culpabilité coloniale et de sagesse postcoloniale ne suffit pas¹⁸. Ce n'est qu'après

18. Bojan Baskar reproduit un petit dialogue qui en dit long à ce sujet : « "Pourquoi devrais-je, moi, pauvre anthropologue slovène, partager votre obsessionnelle culpabilité postcoloniale

ce double examen de conscience que l'indispensable dialogue entre les deux disciplines devient possible. Sinon, cela reste un dialogue de sourds ou bien une simple mascarade protocolaire.

Par ailleurs, ce mariage désirable entre l'ancienne ethnologie nationale et la récente anthropologie occidentale n'est pas seulement une affaire académique. Il s'agit aussi – sinon surtout – d'un enjeu de société, car c'est l'identité nationale elle-même qui est en jeu et, plus largement, c'est l'image de soi que la société roumaine a du mal à reconstruire. Ce mariage demandé suppose donc aussi, en amont, un débat de société avec, à l'horizon, un projet de société. Ce n'est que dans un horizon pareil que la critique croisée de l'ethnologie nationale et de l'anthropologie a un sens.

Donner un nom à cette « société postpaysanne » et commencer à décrire d'une manière compréhensive ses changements définitoires est ainsi un enjeu double, académique et de société. Cela suppose un troisième niveau du dialogue : entre le monde de la recherche et la société.

Rien de nouveau ou de surprenant, bien sûr, mais c'est quand même une « carte de route » assez chargée qui met en évidence un assez grand retard de réflexivité et de communication. Par où commencer alors? Peut être que par le *langage*, par l'exercice de nommer les nouveaux acteurs de cette scène autrement que par leurs anciens noms de *Paysan*, *Primitif*, etc., afin de commencer à en parler en sachant de qui on parle. Quoique...

Références

- BASKAR B., 1998, « L'anthropologie sociale dans l'autre Europe. Incertitudes et désagréments », *Terrain*, 31 : 113-128.
- BASKAR B., 1999, « Anthropologists Facing the Collapse of Yugoslavia », *Diogenes*, 188, 47, 4 : 51-63.
- BAUMAN R., 1992, « Folklore » : 29-40, in R. Bauman (dir.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*. New York et Oxford, Oxford University Press.
- BAUSINGER H., 1993, *Volkskunde ou l'ethnologie allemande. De la recherche sur l'antiquité à l'analyse culturelle*. Paris. Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- BERTRAND F., 2002, *L'anthropologie soviétique des années 20-30. Configuration d'une rupture*. Presses Universitaires de Bordeaux.
- BLAGA L., 1943, « Getica », *Saeculum*, Anul I, iul.-aug. : 3-24.
- BOSKOVIĆ A., 2005, « Distinguishing "Self" and "Other". Anthropology and National Identity in Former Yugoslavia », *Anthropology Today*, 21, 2 : 8-13.
- BOUGAREL X., 1999, « Yugoslav Wars : The "Revenge of the Countrysid" Between Sociological Reality and Nationalist Myth », *East European Quarterly*, 33, 2 : 157-175.

puisque les Slovènes n'ont jamais eu de colonies?" Réponse : "Parce que vous partagez l'héritage culturel européen" » (Baskar 1998 : 120).

- BOURGUIÈRE A., 2000, « La centralisation monarchique et la naissance des sciences sociales. Voyageurs et statisticiens à la recherche de la France à la fin du 18^e siècle », *Annales*, 55, 1.
- BUCHOWSKI M., 2004, « Hierarchies of Knowledge in Central-Eastern European Anthropology », *Anthropology of East Europe Review*, 22, 2 : 5-14.
- BUCHOWSKI M., 2006, « The Specter of Orientalism in Europe : From Exotic Other to Stigmatized Brother », *Anthropological Quarterly*, 79, 3 : 463-482.
- CREED G., 1995, « Agriculture and Domestication of Industry in Rural Bulgaria », *American Ethnologist*, 22, 3 : 528-548.
- DITCHEV I., 2001, « Les métamorphoses de l'identité bulgare : musée et imaginaire national », *Ethnologie Française*, XXXI, 2 : 329-336.
- DOBROWOLSKI K., 1951 et 1971, « Peasant Traditional Culture » : 277-298, in T. Shanin (dir.), *Peasants and Peasant Societies*. New York, Penguin.
- DUMONT L., 1983, *Essai sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Éditions du Seuil.
- DUTU A., 1994, « Inventarea tradiției folclorice », *Viața Românească*, 1 : 1-9.
- FIRTH R., 1951, *Malayan Fisherman : Their Peasant Economy*. New York, Routledge et Kegan Paul.
- FOSTER G. M., 1965, « Peasant Society and the Image of Limited Good », *American Anthropologist*, 2 : 293-315.
- GAROS L., 2006, « L'ethnologie face à son histoire sous les régimes totalitaires », *Journal des anthropologues*, 104-105 : 355-368.
- GEANĂ G., 1997, « Notes on Cultural Anthropology in Romania », *Ethnologia Balkanika*, 1 : 208-14.
- GEANĂ G., 1999, « Enlarging the Classical Paradigm : Romanian Experience in Doing Anthropology at Home », *Anthropological Journal on European Cultures*, (édition spéciale), 8, 1 : 61-78.
- GUSTI D., 1941, *La science de la réalité sociale. Introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*. Paris, Plon.
- HANN C., 2005, « Correspondance : Reply to Michal Buchowski », *Anthropology of East Europe Review*, 23, 1 : 194-197.
- HANNERZ U., 1990, « Cosmopolitans and Locals in World Culture » : 237-251, in M. Featherstone (dir.), *Global Culture : Nationalism, globalization and modernity*. Londres, Sage.
- HARTOG F. et G. LENCLUD, 1993, « Régimes d'historicité » : 18-38, in A. Dutru et N. Dodille (dir.), *L'état des lieux en sciences sociales*. Paris, L'Harmattan.
- HEDESAN O., 2001, *Folclorul. Ce putem să facem cu el?*. Timișoara, Editura Universității de Vest.

- HERZFELD M., 1996, « Folklore » : 236-237, in A. Barnard et J. Spencer (dir.), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Londres et New York, Routledge.
- KAPLAN D. et B. SANDLER, 1966, « Foster's Image of the Limited Good : an Exemple of Anthropological Explanation », *American Anthropologist*, 68 : 202-206.
- KIDECKEL D., 1993, *The Solitude of Collectivism. Romanian Villagers to the Revolution and Beyond*. Ithaca et Londres, Cornell University Press.
- KEARNEY M., 1996, *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Global Perspective*. Boulder, Westview Press.
- KROEBER A., 1948, *Anthropology*. S.I., Harcourt, Brace & World.
- KÜRTI L., 2003, « Hungary in Anthropology and Anthropology in Hungary » : 126-138, in D. Dracklé, I. Edgar et T. K. Schippers (dir.), *Educational Histories of European Social Anthropology*. New York et Oxford, Berghahn Books.
- LEACH E., 1976, *Culture and Communication. The Logic by Which Symbols are Connected. An Introduction to the use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEVI-STRAUSS C., 1966, « Anthropology : Its Achievements and Future » *Current Anthropology*, 6 : 124-127.
- LOMBARD J., 1994, *Introduction à l'ethnologie*. Paris, Armand Colin.
- MANDRAS H., 1995, *Les sociétés paysannes* (nouvelle édition refondue). Paris, Gallimard.
- MIHĂILESCU V. et V. NICOLAU, 1995, « Du village à la ville et retour. La maisnie mixte diffuse en Roumanie », *Bulletin of the Ethnografical Institute SASA*, XLIV : 77-83.
- MIHĂILESCU V., 1991, « Nationalité et nationalisme en Roumanie », *Terrain*, 3 : 79-90.
- , 2000, « La maisnie diffuse, du communisme au capitalisme : questions et hypothèses », *Balkanologie*, IV, 2 : 73-90.
- , 2003a, « Omul locului. Ideologie autohtonistă în cultura română » : 167-212, in O. Groza (dir.), *Teritorii. (Scrieri, dez-scrieri)*. București, Paideia.
- , 2003b, « The Legacies of a "Nation-Building Ethnology" : Romania » : 208-219, in D. Dracklé, I. Edgar and T. K. Schippers (dir.), *Educational Histories of European Social Anthropology*. New York et Oxford, Berghahn Books.
- , 2006, Interview donnée à la revue « 22 ».
- MUCHA J., 2003, « Teaching Anthropology in Post 1989 Poland » : 82-93, in D. Dracklé, I. Edgar et T. K. Schippers (dir.), *Educational Histories of European Social Anthropology*. New York et Oxford, Berghahn Books.
- MUȘLEA I., 1971 [1935], *Cercetări etnografice și de folclor*, I, Ediție îngrijită cu studiu introductiv, bibliografie, registrul corespondenței de specialitate, indice de Ion Taloș, București, Minerva.
- ORTIZ S., 1971, « Reflections on the Concept of "Peasant Culture" and "Peasant Cognitive Systems" » : 322-336, in T. Shanin (dir.), *Peasants and Peasant Societies*. New York, Penguin.

- PAUL-LÉVY F., 1986, « À la Fondation de la sociologie : l'idéologie primitiviste », *L'Homme*, 97-98, XXVI, 1-2 : 269-286.
- POPKIN S. L., 1979, *The Rational Peasant : The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Berkeley, University of California Press.
- REDFIELD R., 1953, *The Primitive World and its Transformation*. Ithaca, Cornell University Press.
- REY V., O.GROZA, I. IANOS et M. PATROESCU, 2007, *Atlasul Romaniei*. Bucuresti, Rao.
- SABELLI F., 1993, *Recherche anthropologique et développement. Éléments pour une méthode*. Neuchâtel, Éditions de l'Institut d'Ethnologie et Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- SHANIN T., 1990, *Defining Peasants : Essays Concerning Rural Societies, Exploratory Economies and Learning from them in the Contemporary World*. Oxford, Basil Blackwell.
- ȘINCAI G., 1983 [1808], *Învățătură firească spre surparea superstiției norodului*, in *Școala Ardeleană*, I, Ediție critică, bibliografie și glosar de Florea Fugariu, Introducere de Dumitru Ghișe și Pompiliu Teodor, București, Minerva.
- STOCKING G. W. Jr., 1982, « Afterward : A View from the Center », *Ethnos*, 47, 1-2 : 172-186.
- SZABÓ L., 2006, « The Visual and the National : the Making of the Transylvanian Ethnographic Museum (1902) », *Martor*, 11 : 59-70.
- SZELENYI I., 1988, *Socialist Entrepreneurs*. Oxford, Blackwell.
- TAMÁS H., 1968, « Anthropologists and Native Ethnographers in Central European Villages : Comparative Notes on the Professional Personality of Two Disciplines », *Current Anthropology*, 9, 4 : 311-315.
- THOMAS N., 1989, *Out of Time : History and evolution in anthropological discourse*. Cambridge, Cambridge University Press.
- TODOROVA M., 1997, *Imagining the Balkans*. New York, Oxford University Press Inc.
- TOMLINSON J., 1999, *Globalization and Culture*. Cambridge, Polity Press et Blackwell Publishers.
- VĂEȚIȘI S., 2004, « A Critical Essay on the Romanian Ethno-Folklorist Discourse » : 345-356, in E. Magzari Vincze and P. Mîndruț (dir.), *Performing Identities*, Cluj-Napoca, Editura Fundației pentru Studii Europene.
- ŽIZEŽ S., 1995, *Tarrying with the Negative. Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, Duke University Press.
- WOLF E. R., 1966, *Peasants*. New York, Prentice-Hall.

RÉSUMÉ – ABSTRACT – RESUMEN

Quelle anthropologie pour quelle société? Société postpaysanne et ethnologie postnationale en Roumanie

Les disciplines « anthropologiques » en Roumanie (l'*ethnographie* et le *folklore*) appartiennent historiquement plutôt à la grande famille des « ethnologies nationales », voire des « sciences nationales » au service de la nation, ayant comme objet d'intérêt le *Paysan* plutôt que le *Primitif*. À part une brève période internationaliste, le communisme n'a pas mis en question cette approche, se contentant de l'utiliser à son profit. Elle n'a pas fait l'objet d'une analyse critique, même après la chute du communisme, se plaçant ainsi dans une « longue durée » qui reste un enjeu en soi.

Dans ce contexte, l'anthropologie arrive en Roumanie pratiquement avec la chute du communisme, apportant la bonne parole d'une connaissance occidentale noble, car non maculée par le nationalisme ou le communisme local et n'ayant pas non plus l'intention de se mêler à ces pratiques académiques plutôt indésirables. Se tenant au début à l'écart les uns des autres, les « folkloristes » et les « anthropologues » ont fini par se polariser socialement et par couper pratiquement toute communication. L'expertise de la « vraie société roumaine » se voit ainsi fragmentée elle aussi, instrumentalisée par des jeux de pouvoir changeants.

L'article se pose la question de l'avenir de la discipline (des disciplines?) et ses rapports avec la société dans ce contexte où l'ethnologie nationale semble avoir touché à sa fin, où l'intégration européenne a légiféré « la mort du Paysan » et où l'anthropologie qui vient de l'Occident a du mal à se positionner par rapport à cette double mort dont on n'a pas encore fait le deuil.

Mots clés : Mihăilescu, folklore, anthropologie, histoire, paysan, primitif, pouvoir, Roumanie

What Anthropology for which Society? Post-peasant Society and Post-national Ethnology in Romania

The “anthropological” disciplines of *ethnography* and *folklore* have historically been seen in Romania as being part of the “national ethnologies,” and even as “national sciences” in the service of the nation. In keeping with this view, it was the *Peasant* rather than the *Primitive* that was the subject of study. With the exception of a brief internationalist period, this approach was never called into question by the communist regime, which was content to take advantage of it. Nor was it subjected to critical analysis after the fall of communism, simply being incorporated into a “long-term view” that is an issue in itself.

For all intents and purposes, anthropology arrived in Romania with the fall of communism, spreading the good word of a noble Western discipline that was unsullied by local nationalism and communism and that had no intention of becoming mixed up with these somewhat undesirable academic practices. Folklorists and anthropologists, who initially kept their distance from each other, eventually became entirely focused on their separate fields, the end result being an almost complete rupture in communication. Knowledge about “real Romanian society” was likewise fractured, and came to serve as a tool in power struggles.

This article looks at the future possibilities for the discipline (disciplines?) and its relationship with Romanian society in a context where the national ethnology seems to have

reached its end, where European integration has legislated the “death of the Peasant,” and where the Western discipline of anthropology has not yet been able to adopt a clear position on these two not-yet-entirely-accepted deaths.

Key words : Mihăilescu, folklore, anthropology, history, peasant, primitive, power, Romania

¿Qué antropología para qué sociedad? Sociedad post-campesina y etnología post-nacional en Rumania

Las disciplinas «antropológicas» en Rumania (la etnográfica y el folclore) pertenecen históricamente a la gran familia de las «etnologías nacionales», véase de las «ciencias nacionales» al servicio de la nación, que tiene como objeto de interés el Campesino en lugar del Primitivo. Aparte de un breve periodo internacionalista, el comunismo no cuestionó esta perspectiva y se limitó a ponerla a su servicio. No ha sido objeto de análisis crítico después de la caída del comunismo, situándose así en la «larga duración» que en sí misma constituye un reto. En dicho contexto, la antropología llega a Rumania prácticamente con la caída del comunismo, portadora del apostolado del conocimiento occidental, noble y sin la mácula del nacionalismo o del comunismo local y sin la intención de entrometerse en las prácticas académicas más bien indeseables. Teniéndose en un principio lejos unos de los otros, los «folcloristas» y los «antropólogos» terminaron por polarizarse socialmente y cortar prácticamente toda comunicación. La experiencia de la «verdadera sociedad rumana» se vio así fragmentada, instrumentalizada por los retos cambiantes del poder. El artículo se cuestiona sobre el futuro de la disciplina (¿las disciplinas?) y sus relaciones con la sociedad en un contexto en el cual la etnología nacional parecer tocar su fin, en el cual la integración europea ha legislado «la muerte del Campesino» et en el cual la antropología que viene del Occidente le cuesta trabajo posicionarse con relación a esa doble muerte, cuyo duelo aun no ha terminado.

Palabras clave : Mihăilescu, folclore, antropología, historia, campesino, primitivo, poder, Rumania

Vintila Mihăilescu

Muzeul Taranului Roman

Sos.Kiseleff 3-5

Bucarest

Roumanie

mihaillescuvintila@yahoo.com